

# PAUPERES RECREARE: ACCOGLIENZA E AIUTO AI POVERI NELLE COMUNITÀ MONASTICHE (SECOLI VI-XI)

GIULIANA ALBINI

UDC: 27-788"05/10"

27-46"05/10"

Original scientific paper

Manuscript received: 31. 10. 2016.

Revised manuscript accepted: 07. 02. 2017.

DOI: 10.1484/J.HAM.5.113740

G. Albin

Università degli Studi di Milano

Via Festa del Perdono, 7

20122 Milano, Italia

via Adorni 10, 43100 Parma, Italia

giuliana.albin@unimi.it

*In early Middle Ages, the western tradition requested to those who wanted to enter a monastic community to choose poverty by renouncing to their earthly assets, and at the same time to maintain the awareness of the existence of the involuntary poor, embodying the image of Christ. Monastic rules and practice reveal that helping the poor was a marginal aspect in the monks' life, which gave preminence to searching for a spiritual path to get closer to God, by means of fasting, praying, and daily labouring. However, hospitality functions in monasteries changed according to social classes, hospitale pauperum, hospitale divitum, hospitale religiosorum. The exclusion from the monasteries was balanced with, sometimes substantial, alms to the outside, thus confirming that the poor had only a symbolic and liturgical function in the monastic life. In the evolution of monasticism, the tendency is to delegate more and more to laymen the assistance to the poor, by means of a network of outside hospitals and xenodochia, controlled by the monasteries.*

*Key words: the poor, monks, Hospitality, Charity, early Middle Ages, St. Benedict, Hildemar.*

Nella tradizione occidentale, dal VI all'XI secolo, entrare in una comunità monastica significava, anzitutto, fare una scelta di povertà; era la comunità stessa, poi, a proteggere chi vi apparteneva<sup>1</sup>. Questa volontaria rinuncia al mondo non cancellava la consapevolezza che molte erano le persone che, fuori dal monastero, vivevano in uno stato di necessità, poveri nei quali il monaco riconosceva la presenza di Cristo. Nel contempo non significava neppure che i monaci intendessero dedicare la loro esistenza ad aiutare coloro che vivevano in povertà.

Nelle regole, i monaci trovavano indicazioni su come rapportarsi e come intervenire nei loro confronti, con spirito di carità, ma rispettando anzitutto gli obblighi legati alla scelta monastica<sup>2</sup>. Il primo aspetto che avvicinava il monaco al povero era l'essere privo di beni: pur nella diversità e nella complessità delle regole, un tratto comune era dato dall'obbligo a chi chiedeva di entrare in comunità di rinunciare alla ricchezza, per diventare *pauper*, ad imitazione di Cristo<sup>3</sup>. Il richiamo alla povertà<sup>4</sup> era chiarissimo nella regola di Benedetto e si concretizzava nell'accettazione che

tutto fosse in comune, compresi gli strumenti di uso quotidiano. Competeva all'abate decidere cosa fosse necessario a ciascuno per vivere, come risulta con chiarezza dal cap. XXXIII della regola di Benedetto, *Si quid debeant monaci proprium habere*<sup>5</sup>. La condanna di ogni forma di proprietà personale era netta, tanto che si prevedevano punizioni per chi contraveniva; il fine era quello di evitare che vi fossero ragioni di discordia all'interno della comunità, perché, sopra ogni cosa, doveva regnare la pace. L'attaccamento ai beni terreni (e il peccato di *avaritia* che ne discendeva) avrebbe rischiato di creare dissidi tra i monaci, mentre il modello ideale al quale tendere era quello delle prime comunità cristiane, così come rappresentate negli *Atti degli Apostoli* (4, 32-35), quando tutto veniva messo in comune e distribuito secondo le necessità di ciascuno. In obbedienza, infatti, si doveva accettare che ciascuno ricevesse in funzione del suo stato di bisogno, tenendo conto soprattutto, come precisa il cap. XXXIV, delle condizioni di salute dei singoli (*Si omnes aequaliter debeant necessaria accipere*)<sup>6</sup>. Emerge il potere discrezionale di scelta e di comando dell'abate, che ne costi-

<sup>1</sup> R. GRÉGOIRE, *La place de la pauvreté dans la conception et la pratique de la vie monastique*, in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*, Atti della quarta Settimana internazionale di studio, Mendola 23-29 agosto 1968, Milano, 1971, p. 173-192, 177.

<sup>2</sup> Il tema è già stato oggetto di riflessione, in particolare all'interno degli studi sulla storia della povertà coordinati negli anni Settanta da Michel Mollat (*Études sur l'histoire de la pauvreté*, a cura di M. Mollat, 2 voll., Paris, 1974.). In queste pagine propongo alcune riflessioni, sulla base di fonti diverse (regole monastiche, consuetudini, commenti alle regole, testi agiografici, diplomi e atti privati), citando solo parte dell'ampio patrimonio di studi sulle fonti monastiche. Per le regole più antiche rimando a M. GAILLARD, *L'accueil des laïcs dans les monastères (V-XI siècle), d'après les règles monastiques*, in BUCEMA, hors-série n. 8, 2015, *Au seuil du cloître: la présence des laïcs (hotelleries, bâtiments d'accueil, activités artisanales et de services) entre le V<sup>e</sup> et le XII<sup>e</sup> siècle* (on line, <https://cem.revues.org/13577>, ultima consultazione 31.10.2016).

<sup>3</sup> M. PACAUT, *Monaci e religiosi nel Medioevo*, Bologna, 1989, p. 48.

<sup>4</sup> T. G. KARDONG, *La povertà monastica nei capitoli 33 e 34 della RB*, in *Benedictina*, XXX, 1983, p. 317-340.

<sup>5</sup> *La regola di san Benedetto e le regole dei Padri*, a cura di S. Pricoco, Milano, 1995, p. 200-201 (d'ora in poi citato come PRICOCO 1995). «Praecipue hoc vitium radicans amputandum est de monasterio, ne quis praesumat aliquid dare aut accipere sine iussione (sic) abbatis neque aliquid habere proprium, nullam omnino rem, neque codicem neque tabulas neque graphium, sed nihil omnino, quippe quibus nec corpora sua nec voluntates licet habere in propria voluntate; omnia vero necessaria a patre sperare monasterii nec quicquam liceat habere quod abbas non dederit aut permiserit. "Ominaque" omnium "sint communia" ut scriptum est, "ne quisquam suum aliquid dicat" vel praesumati. Quod si quisquam huic nequissimo vitio deprehensus fuerit delectari, admoneatur semel et iterum; si non emendaverit, correptioni subiaceat».

<sup>6</sup> PRICOCO 1995, p. 200-203. «Sicut scriptum est: "Dividebatur singulis prout cuique opus erat". Ubi non dicimus ut personarum – quod absit – acceptio sit, sed infirmitatum consideratio, ubi qui minus indiget agat Deo gratias et non contristetur, qui vero plus indiget humilietur pro infirmitate, non etollatur



Fig. 1. Il monaco viene accolto nel monastero. Abbazia della Novalesa, cappella di S. Eldrado

tuiva un tratto caratterizzante, tanto da divenire uno degli elementi chiave dell'autorappresentazione degli stessi abati<sup>7</sup>.

La comunità monastica, dietro l'apparente uguaglianza, nella povertà, dei suoi membri, era una società di "non uguali" al suo interno, perché vi si riflettevano quelle differenze di *status* che caratterizzavano la società del tempo e che, a loro volta, incidevano fortemente sulle modalità con le quali si esprimeva, verso l'esterno, la "carità monastica". È utile

risalire, seppur brevemente, al *Praeceptum* di Agostino<sup>8</sup>. Vi si afferma che entrare in monastero comportava non solo la rinuncia ai beni personali, ma l'accettazione del principio che il monaco avrebbe ricevuto secondo le sue necessità, "quia non aequaliter valetis omnes"<sup>9</sup>. Ciò che colpisce del testo agostiniano è la relazione che egli introduce tra la vita del singolo prima dell'ingresso in monastero e il trattamento che gli deve essere riservato dopo il suo ingresso in comunità<sup>10</sup>. La differenza era anzitutto ricondotta al livello sociale e di ricchezza e allo stile di vita che il monaco conduceva prima dell'entrata nel monastero, che ne condizionavano i bisogni anche dopo l'ingresso nel chiostro. In sostanza, il ricco rinunciava a molto, il povero a nulla; il ricco aveva abitudini più raffinate, il povero era abituato ad una vita di privazioni.

Se la protezione della comunità monastica consentiva a tutti di non doversi preoccupare di avere il necessario per vivere, la scelta monastica non doveva essere uno strumento offerto ai poveri per sfuggire alle proprie condizioni, consentendo loro di acquisire uno *status* che li rendeva uguali a coloro che prima dell'entrata in monastero erano ricchi e potenti. Anche nella comunità monastica, si dovevano percepire le differenze di estrazione sociale, rese evidenti quando si indicano le modalità con cui porgere aiuto ai malati, ma non solo<sup>11</sup>. La posizione di Agostino è assai chiara. Anche all'interno del *claustrum* si doveva riflettere, pur in modo mediato, l'ordine sociale esterno, nella distinzione tra deboli e potenti, tra ricchi e poveri, che non doveva essere cancellata dalla scelta di povertà individuale; non solo, di tale distinzione i monaci non potevano dimenticarsi nel rapportarsi al mondo esterno, anche nell'ospitalità e negli atti di carità<sup>12</sup>. Ognuno portava con sé, nel chiostro, la sua condizione, di ricchezza o di povertà<sup>13</sup>, perché lo stato monacale superava, ma non cancellava, lo *status* originario.

Dunque, la scelta di una povertà volontaria non significava identificarsi con la condizione dei *pauperes* involontari e, ancor meno, significava una scelta di vita dedicata ad aiutare chi viveva in povertà a sopportare il proprio stato. Il monaco aveva come finalità della propria esistenza la costruzione di

pro misericordia; et ita omnia membra erunt in pace. Ante omnia, ne murmurationis malum pro qualicunque causa in aliquo qualicumque verbo vel significatione appareat. Quod si deprehensus quis fuerit, districtiori disciplinae subdatur».

<sup>7</sup> F. PRINZ, *Ascesi e cultura. Il monachesimo benedettino nel Medioevo*, Bari, 1983, p. 122-123.

<sup>8</sup> PRICOCO 1995, p. IX-X. L'Ordo monasterii, prodotto nel 395 nella cerchia di sant'Agostino, e il *Praeceptum*, scritto dallo stesso Agostino per il monastero di Ippona intorno al 397, furono uniti e tramessi come *Regula Augustini*. L. VERHEIJEN, *La regola di S. Agostino. Studi e ricerche*, Palermo, 1986. Senza entrare nel merito della complessa questione della tradizione del testo, utilizzo l'edizione in *Patrologia latina* (= PL), S. AURELI AUGUSTINI HIPPO-NENSIS EPISCOPI *Regula ad servos Dei*, PL, 32, col. 1377-1384.

<sup>9</sup> Vi è il consueto richiamo agli *Atti degli apostoli*. Per il testo cfr. AURELI AUGUSTINI HIPPO-NENSIS (n. 8) col. 1378-1379. «De Charitate Dei et proximi, unione cordium et communitate rerum». Haec igitur sunt quae ut observetis praecipimus in monasterio constituti. Primum, propter quod in unum estis congregati, ut unanimes habitetis in domo et sit vobis anima una et cor unum in Deo. Et non dicatis aliquid proprium, sed sint vobis omnia communia: et distribuatur unicuique vestrum a praeposito vestro victus et tegumentum, non aequaliter omnibus, quia non aequaliter valetis omnes, sed potius unicuique sicut opus fuerit».

<sup>10</sup> *Ibidem*, col. 1379. «Qui aliquid habebant in saeculo, quando ingressi sunt monasterium, libenter illud velint inter se esse commune. Qui autem non habebant, non ea quaerant in monasterio, quae nec foris habere potuerunt: sed tamen eorum infirmitati, quod opus est tribuatur, etiamsi paupertas illorum, quando foris erant, nec ipsa necessaria poterat invenire. Tantum non ideo se putent esse felices, quia invenerunt victum et tegumentum, quale foris invenire non poterant».

<sup>11</sup> *Ibidem*, col. 1380. «Et si eis qui venerunt ex moribus delicatioribus ad monasterium, aliquid alimentorum, vestimentorum, stramentorum operimentorum datur, quod aliis fortioribus, et ideo felicioribus non datur; cogitare debent quibus non datur, quantum de sua saeculari vita illi ad istam descenderint, quamvis usque ad aliorum, qui sunt corpore firmiores, frugalitatem pervenire nequiverint. Nec debent velle omnes, quod paucos vident amplius, non quia honorantur, sed quia tolerantur, accipere; ne contingat detestanda perversitas, ut in monasterio, ubi quantum possunt, fiunt divites laboriosi, fiant pauperes delicati».

<sup>12</sup> Sulla discussione del termine *pauper*, rimando al classico saggio di K. BOSL, *Potens e pauper. Studi di storia dei concetti a proposito della differenziazione sociale nel primo Medio Evo e del "pauperismo" dell'alto Medio Evo*, in O. Capitani (a cura di), *La concezione della povertà*, Bologna, 1974, p. 95-151 (ed. orig. *Potens und Pauper. Begriffsgeschichtliche Studien zur gesellschaftlichen Differenzierung im frühen Mittelalter und zum "Pauperismus" des Hochmittelalters*, in *Alteuropa und die modern Gesellschaft*, Festschrift für Otto Brunner, Göttingen, 1963, p. 60-87).

<sup>13</sup> A. DE VOGÜÉ, *Il monachesimo prima di Benedetto*, Abbazia S. Benedetto, Seregno, 1999, p. 39.



una vita personale di perfezione, nel rapporto con i propri confratelli, alla ricerca di Dio. La carità (*charitas*) era la base dei rapporti interni alla comunità monastica<sup>14</sup>, ben evidenziata nella regola di Benedetto<sup>15</sup>, e definiva, anche nelle pratiche più quotidiane, lo spirito che doveva informare le relazioni tra i fratelli e anche dell'abate, nelle sue funzioni di garante del rispetto delle norme di comportamento dei monaci. Altra cosa è l'ospitalità che il monastero doveva garantire o l'elemosina che si doveva elargire: per tali azioni erano ancora una volta le regole a delinearne i caratteri, simbolici e materiali, e le azioni concrete. E per esse venivano utilizzati più frequentemente i termini di *hospitalitas* e *eleemosyna*.

Nella *Regula Magistri*, alla domanda posta al Maestro dal discepolo *Quae est ars sancta?*<sup>16</sup>, egli rispondeva richiamando in generale tutti quei precetti che dovevano definire una vita santa e, all'interno di un lunghissimo elenco che iniziava con i comandamenti, erano menzionati anche gli atti di misericordia a favore di coloro che soffrivano. Ma, come chiariranno i commenti alle regole, ciò doveva essere inteso anzitutto come aiuto ai confratelli malati e sofferenti. Nella stessa regola, la povertà è presente soprattutto in relazione alla scelta fatta dal monaco, nella rinuncia alle cose del mondo e nella scelta di una vita che, quotidianamente, doveva rifiutare ogni segno esteriore di ricchezza. La regola, però, descriveva un modello di religiosità lontano dall'impegno nel mondo, dove l'attenzione del Maestro è tesa soprattutto a indicare, in modo minuzioso, regole di comportamento per l'esercizio della preghiera e della penitenza, che sottolineano in modo inequivocabile come il fine della vita monastica non sia soccorrere il povero, ma ricercare la perfezione nel rapporto con Dio.

Il monastero veniva presentato come un mondo separato rispetto all'esterno, disposto ad accogliere, secondo proprie norme, ma non a confondersi con quanto accadeva nel mondo. Infatti, i riferimenti all'aiuto ai poveri erano fatti solo in relazione all'accoglienza, in uno dei capitoli finali. La questione affrontata dal Maestro era la seguente: "Non debere aliquem advenientem, aut fratrem aut laicum, plus biduo otiosum in monasterio pasci"<sup>17</sup>. La risposta al discepolo si articolava sostanzialmente intorno all'obbligo dell'accoglienza e, insieme, alla condanna dell'ozio. Coloro che erano accolti (a meno che non fossero malati) dovevano, dopo due giorni, contribuire con il proprio lavoro alla vita della comunità; in caso contrario dovevano esserne allontanati. Infatti il timore, manifestato nelle parole del Maestro, era che vi fossero persone che trascorrevano la loro esistenza vagabondando tra un monastero e l'altro, spinte non tanto dalla necessità e dalla miseria, quanto dalla mancanza di volontà di sottoporsi alla fatica, per pigrizia. Soprattutto, la preoccupazione evidente era che tale comportamento creasse problemi all'interno della comunità, tra i fratelli e i

conversi, tenuti, invece, in base alla regola, a essere sempre impegnati, e non solo nella preghiera.

Molto scarse sono le notazioni che emergono dalla *Regula sancti Benedicti* in merito all'aiuto ai poveri che vivevano fuori del monastero. In generale, nell'indicare quali dovessero essere le modalità di comportamento del monaco, si faceva riferimento alle opere di misericordia corporale e spirituale, e, tra di esse, all'obbligo di assistere i poveri. Ma si tratta di indicazioni generiche, come era nella *Regula Magistri*, soprattutto se rapportate alla puntualità e alla minuzia con cui la regola stessa approfondisce invece tutti i momenti di vita del monaco, dalla preghiera al cibo, dalla penitenza al lavoro. Il capitolo IV (*Quae sunt instrumenta bonorum operum*)<sup>18</sup>, che si presenta come un generale riferimento alle buone pratiche cristiane, si apre con il richiamo ai comandamenti, al quale seguono indicazioni sulla vita di rinuncia del monaco, che doveva rinnegare se stesso per seguire Cristo, castigare il corpo e amare il digiuno. Solo dopo si passava a elencare le opere di carità: introdotte dall'espressione *pauperes recreare*, seguita da un elenco di quegli atti che si possono configurare come le opere di misericordia corporale (vestire chi è nudo, visitare il malato, seppellire il morto, soccorrere nella sventura, consolare l'afflitto).

Ma ogni azione concreta di carità materiale sembra essere riservata al monaco cellerario, del quale sono indicati in un'apposita rubrica i compiti e le caratteristiche. Egli doveva essere un monaco di costumi seri, sobrio, non gran mangiatore, non turbolento, non offensivo, non indolente, non prodigo, ma timoroso di Dio e doveva svolgere il suo compito soprattutto nell'obbedienza all'abate (cap. XXXI, *De cellerario monasterii qualis sit*)<sup>19</sup>. Tra i suoi compiti vi era quello di prendersi cura con ogni sollecitudine dei malati, dei fanciulli, degli ospiti e dei poveri, sebbene nei passi successivi della Regola nessuna indicazione ulteriore venisse data in merito. Maggiore attenzione era riservata, invece, all'ospitalità, all'obbligo dei monaci di accogliere coloro che, ricchi e poveri, bussavano alla porta del monastero, anzitutto nel richiamo alle parole di Cristo *Hospes fui et suscepisti me* (Matteo, 25, 35). Gli ospiti che giungevano al monastero dovevano dunque essere tutti accolti, ma particolare onore deve essere reso ai compagni di fede (ossia agli altri monaci) e ai pellegrini. Appena, dunque, fosse stato annunciato un ospite, il superiore e i fratelli gli dovevano correre incontro con ogni dimostrazione di carità e per prima cosa pregare insieme a lui e subito dopo scambiare il segno della pace (cap. LIII, *De hospitibus suscipiendi*)<sup>20</sup>. Queste e altre parole del cap. LIII indicano chiaramente come la ritualità (versare acqua sulle mani degli ospiti e lavare loro i piedi) connessa all'ospitalità tendeva a sottolineare più l'aspetto simbolico di accoglienza di Cristo che un semplice aiuto materiale a chi necessitava di aiuto. Non mancava

<sup>14</sup> G. PICASSO, *I monasteri e la tradizione della carità*, in M. P. Alberzoni, O. Grassi (a cura di), *La carità a Milano nei secoli XII-XV*, Milano, 1989, p. 67-78.

<sup>15</sup> PRICOCO 1995, p. 268-271, cap. LXXII, *De zelo bono quod debent monachi habere*. «nullus quod sibi utile iudicat sequatur, sed quod magis alio, caritate fraternitatis caste impendant, amore Deo timeant, abbatem suum sincera et humili caritate diligant».

<sup>16</sup> *Ad monachos Magistri Regula*, PL, 88, col. 943A-1052C, cap. III, 957A-959 C. Cfr. anche A. de Vogüé (ed.), *Regula Magistri/La Règle du Maître*, Paris, 1964-1966 (Sources chrétiennes, 105-107).

<sup>17</sup> *Ibid.*, cap. LXXVIII, 1028A-C.

<sup>18</sup> PRICOCO 1995, p. 144-149

<sup>19</sup> PRICOCO 1995, p. 196-199. «Informorum, infantum, hospitum pauperumque cum omni sollicitudine curam gerat, sciens sine dubio pro hiis omnibus in die iudicii rationem redditurus est».

<sup>20</sup> PRICOCO 1995, p. 232-235. «In ipsa autem salutatione omnis eshibeatur humilitas omnibus venientibus sive descendntibus hospitibus; inclinato capo vel prostrato omni corpore in terra, Christus in eis adoretur qui et suscipitur».

nuovamente un accenno alla distinzione tra poveri e ricchi, apparentemente a sottolineare la particolare attenzione che doveva essere prestata a chi aveva più bisogno: “*Pauperum et peregrinorum maxime susceptioni cura sollicite exhibeatur quia in ipsis magis Christus suscipitur; nam divitum terror ipse sibi exigit honorem*”<sup>21</sup>. Si tratta di una frase che molto avrebbe fatto discutere i commentatori più tardi della regola di Benedetto: ma vi torneremo.

Nei secoli tra il VI e l’VIII, all’ampia diffusione del monachesimo corrispose la scrittura di regole diverse, via via elaborate ed adottate nelle singole aree, regole che non sempre si identificavano totalmente con quella cassinese, pur essendone fortemente influenzate. Nella riorganizzazione della vita monastica indicata nel *Capitulare Monasticum* (817), a conclusione dell’opera condotta da Benedetto di Aniane, in stretto rapporto con l’imperatore Ludovico il Pio, la regola benedettina tese ad omologare tra loro le comunità monastiche anche per quanto riguarda la pratica dell’aiuto ai poveri. Accanto a tali interventi normativi, vi fu un ampio lavoro di riflessione teorica e di interpretazione dei testi.

La regola benedettina fu oggetto, all’inizio del IX secolo, di commento da parte di Smaragdo<sup>22</sup>, teologo e grammatico, attivo, come noto, alle corti imperiali di Carlo Magno e di Ludovico il Pio. La volontà, espressa dallo stesso abate nel Proemio, era di rendere più chiara a tutti i monaci l’interpretazione della regola stessa, ai fini di una sua corretta applicazione. Il punto dove direttamente si affrontava il problema dei poveri è il commento alle indicazioni di Benedetto sull’obbligo per i monaci di agire al fine di soccorrere i poveri, in particolare nell’analizzare l’espressione *pauperes recreare*<sup>23</sup>. Il primo riferimento interessante è il richiamo al digiuno, messo in stretta relazione con la distribuzione di cibo ai bisognosi, dal momento che la condizione per la buona riuscita della penitenza del digiuno era l’aver rinunciato al cibo per darlo ai poveri. Veniva poi la forte sottolineatura del legame tra le buone opere fatte in terra e la conquista della vita eterna. E infine l’ampliamento del concetto di povero e di elemosina: povero non deve essere considerato solo colui che manca del necessario dal punto di vista materiale, ma anche colui che ha bisogno di aiuto spirituale.

Oltre all’aiuto ai malati e agli affamati, la carità consiste nell’aiutare coloro che sono stolti e ignoranti. Devono quindi

essere pienamente considerati atti di misericordia anche l’insegnamento, la dottrina, la scienza (*doctrina et scientiae verbum*) elargiti a coloro che non sanno. Smaragdo sottolineava però (e ciò si può porre in rapporto con le disposizioni sovrane sulla riscossione e sull’uso della decima) anche come il possesso di beni della comunità fosse giustificato solo in relazione alla distribuzione ampia di doni ai bisognosi, fossero essi pellegrini, orfani, affamati e assetati, ammalati. Ancora una volta, però, ritornava il richiamo alla necessità che l’ospitalità e l’aiuto fossero elargiti tenendo conto dello *status* di coloro che ricevevano, distinguendo nettamente tra poveri (*pauperes*) e ricchi (*divites*)<sup>24</sup>. Nelle parole di Smaragdo, inoltre, emerge un ulteriore dato interessante, ossia il suggerimento che il luogo dove accogliere i pellegrini (*cella peregrinorum*) dovesse essere esterno al monastero, soprattutto per evitare che persone ignote entrassero nel monastero. Si conferma, così il fatto che il *claustrum* tende progressivamente a chiudersi rispetto al mondo esterno o, almeno, ad aprirsi ad esso secondo precisi canoni dettati non tanto dalle esigenze di chi chiede, ma dalla sintonia con il rispetto dell’ideale monastico.

Ildemaro di Corbie intervenne nel IX secolo a commentare nuovamente la regola di Benedetto, dando ulteriori indicazioni, che rafforzavano (e in qualche modo irrigidivano) le visioni già presenti negli autori precedenti<sup>25</sup>. Anzitutto egli interpretava la frase *pauperes recreare* come un obbligo che competeva ad abati e ai priori, ossia a coloro “qui habent potestatem dandi”. Ad essi spettava organizzare e garantire la pratica dell’elemosina, individuandone modalità che non necessariamente coinvolgevano tutti i monaci che, invece, avevano l’obbligo di compiere opere di misericordia a favore dei confratelli<sup>26</sup>.

Non vi erano apparentemente obblighi cogenti per i monaci nei confronti dei “poveri del mondo”, se non in relazione allo spirito di *hospitalitas*, al quale erano spinti dalla volontà di obbedire alle parole di Cristo. Nel commento al cap. LIII della regola di Benedetto, Ildemaro esprimeva con estrema chiarezza quello che avrebbe dovuto essere il modello ideale dell’accoglienza degli “ospiti” all’interno del monastero<sup>27</sup>. L’esercizio dell’ospitalità e dell’assistenza doveva tenere ben distinti stati sociali diversi e condizioni (laici e ecclesiastici) differenti. Non era in alcun modo accettabile che i poveri

<sup>21</sup> PRICOCO 1995, p. 232.

<sup>22</sup> SMARAGDI ABBATIS *Commentaria in regulam Sancti Benedicti*, PL, 102, col. 689B-932C (d’ora in poi SMARAGDO).

<sup>23</sup> SMARAGDO, col. 757D-758C. «*Convenienter enim nos post jejunii amorem de pauperum admonet recreatione, quia tunc optime jejunamus quando ea quae ventri subtrahimus pauperibus erogamus. (...) Christum enim in aeternum habemus retributorem, si pro illo pauperibus porreximus panem (...). Est aliud eleemosynae genus duale, quo debent maxime monachi pauperes recreare. Quorum unum infirmis et tribulatis, aliud vero stultis et nescientibus est adhibendum. Qui enim infirmis per compassionem communicat, et tribulatis consolationis consilium subministrat, sine dubio pauperes recreat. Similiter et qui doctrinam stultis, et scientiae verbum ministrat ignaris, eleemosynarii dignus est laudari praeconiis*».

<sup>24</sup> SMARAGDO, coll. 892 B- 893 B. «*Pauperum et peregrinorum maxime susceptio omni cura sollicite exhibeatur, quia in ipsis magis Christus suscipitur. (...) Praebeatantur eis hospitacula, laventur eorum pedes, congruis etiam sumptibus ejusdem humanitatis gratia praebeatur. Nam divitum terror ipse sibi exigit honorem. Quia enim omnibus congruus honor est exhibendus, non tamen metu terroris, quantum etiam praeparandum est divitibus obsequium causa discretionis. Debemus enim, secundum Apostolum, reddere cui timorem timorem, et cui honorem honorem. A talibus enim sapientibus domus Domini, id est, domus quae in monasterio pro pauperibus Domini aedificatur, aut pro ejus implendo mandato constituitur, necesse est sapienter administretur. Hinc et quidam monachorum magister ait: “Cella peregrinorum semote monasterio constituatur cum lectis stratis, ubi supervenientes fratres maxime ignoti dormiant, et visatias suas ponant”*».

<sup>25</sup> R. Mittermüller (ed.), *Expositio Regulae ab Hildemaro tradita*, in *Vita et Regula ss. p. Benedicti una cum expositione Regulae a Hildemaro tradita*, III, Ratisbonae, Neo-Eboraci et Cincinnati, 1880 (d’ora in poi ILDEMARO); G. ARCHETTI, *Spazi e strutture claustrali nei commenti carolingi alla Regola benedettina*, in *Hortus Artium Medievalium*, 20, 2014, p. 448-462, specie 451-455.

<sup>26</sup> ILDEMARO, cap. IV, p. 150.

<sup>27</sup> ILDEMARO, cap. LIII, p. 506. «*Notandum est enim quia, si potest fieri, talis claustra hospitum esse debet nobilium, sicut monachorum cum sua ordinatione; talis etiam debet esse claustra pauperum, qualis infirmorum; talis etiam monachorum hospitum, qualis etiam infirmorum, ubi omnia necessaria eorum praeparari possint. Si autem non potest esse, sicut dixi, separata loca episcoporum a divitibus, simul tamen sint separata a pauperibus et abbatibus et monachis eo quod non possunt in simul convenire episcopi et comites cum pauperibus et abbatibus et peregrinis*».

fossero accolti insieme a vescovi e conti, dice Ildemaro. Tale concetto era ripreso anche in un altro punto, quando egli indicava che vi dovevano essere due diversi monaci destinati gli uni ad accogliere i poveri, gli altri gli ecclesiastici e i laici di rispetto, dal momento che dovevano essere accettati separatamente e con modalità diverse (“non possunt insimul convenire, et ideo necesse est, ut separatim suscipiantur”)<sup>28</sup>.

Nell'accoglienza da attribuire ai poveri, si faceva riferimento alla cerimonia della lavanda dei piedi, per la quale dovevano essere scelti i più deboli, privilegiando quelli che erano ospitati nelle strutture monastiche. Ma, come trova la necessità di sottolineare Ildemaro, i *pauperes* non erano solo coloro che erano ospitati, ma anche coloro che abitavano vicino al monastero e vivevano nell'indigenza: un ulteriore elemento per comprendere come la carità monastica vivesse molte contraddizioni, difficili da conciliare, tra il formalismo delle regole, la difesa della comunità religiosa (e dei suoi ritmi e delle sue tradizioni) e una pressione che proveniva dall'esterno della comunità, realtà che spesso i monaci tendevano ad ignorare.

Importante, poi, è la spiegazione che Ildemaro dà della frase “Et omnibus congruus honor exhibeatur maxime domesticis fidei et peregrinis”, espressione che egli mette in relazione ad un altro punto dello stesso capitolo della regola, ossia “peregrinorum pauperumque maxime susceptionum cura sollicita exhibeatur”<sup>29</sup>. Ildemaro dava come assunto il fatto che un ricco non poteva ricevere lo stesso trattamento di un povero: ad esempio lavare i piedi ad un ricco sarebbe offensivo per lui e ciò non doveva accadere, perché ogni ospite doveva essere ricevuto “juxta qualitatem personae”. L'apparente contraddizione tra le due affermazioni era risolta affermando che nel primo caso il riferimento era alle pratiche esteriori, materiali, mentre la seconda frase si riferiva all'atteggiamento dello spirito, che doveva comunque privilegiare l'aiuto al povero: “in praeparatione servitii unusquisque hospes juxta suam mensuram recipiendus est, tamen in mente debet praeferri pauper diviti”<sup>30</sup>. Va ricordato che un personaggio come Ildemaro influi profondamente anche nella pratica della vita monastica, e non solo nella riflessione teorica: basti ricordare la sua presenza a Brescia e il probabile influsso sulle origini degli *hospitalia* dei monasteri di Santa Giulia e di San Faustino<sup>31</sup>.

Nel IX secolo, infatti, si era già diffusa (come emerge nelle regole, nei commenti alle stesse e, soprattutto, nelle consuetudine monastiche)<sup>32</sup> una netta diversificazione nelle

modalità di accoglienza a seconda dello *status* degli ospiti. Si tratta di un processo che ha le sue radici, come si è visto, nelle regole più antiche e che trova via via spazio nelle riflessioni teoriche, sino a consolidarsi in prassi diffuse.

L'*hospes* si distingue sempre più dal *pauper*. Mentre con quest'ultimo si identificavano solo laici, tra gli *hospites* erano compresi spesso, oltre agli ecclesiastici, anche quei laici che meritavano onore e rispetto. Secondo il *Breve memorationis* dell'abate Wala per l'abbazia di Bobbio (834-836) il *portarius* aveva il compito di accogliere e di annunciare l'arrivo di tutti gli ospiti, di ricevere le decime, che dovevano essere consegnate, secondo quanto stabilito dalle norme, al monaco che si occupava dell'elemosina ai poveri. Era lui infatti, cioè l'*hospitalarius pauperum*, che aveva il compito di riceverli e di distribuire loro quanto destinato, appunto, dal *portarius*. Tra i monaci erano poi scelti gli *hospitalarii religiosorum*, incaricati di ricevere i religiosi (ma non solo, come si è visto) che giungevano al monastero<sup>33</sup>. Persone diverse si occupavano dunque di accogliere gli ospiti a seconda del loro stato sociale; le modalità messe in atto per sfamare coloro che si presentavano al monastero erano assai differenti tra di loro. Solo alcuni avevano diritto infatti ad accedere al refettorio, il luogo ove si svolgeva il rito del pasto dei monaci. Come già esplicitato nella norme di Benedetto di Aniane<sup>34</sup>, nel refettorio erano ammessi i vescovi, gli abati, i canonici e i nobili, oltre agli altri monaci che giungevano da lontano. Pertanto, la distinzione che pareva discernere tra religiosi e laici, prevedeva in realtà eccezioni: le persone potenti, i *nobiles*, come indicato in alcuni testi o, più in generale, come emerge dalla prassi, i *divites*. E tutto ciò nonostante il capitulare di Ludovico il Pio dell'817 avesse confermato in modo assai chiaro che lo spazio monastico era inibito ai laici, a meno che essi non avessero manifestato il desiderio di diventare monaci<sup>35</sup>.

Il continuo riaffermare, in ossequio al cap. LIII della Regola di Benedetto, che tutti gli ospiti dovevano essere accolti nel monastero (*Omnes supervenientes hospites tamquam Christus suscipiantur*), non trovava riscontro nella prassi. Ciò che veniva sempre più frequentemente ricordato era come fosse necessario avere la disponibilità di spirito ad accogliere tutti. Le condizioni contingenti potevano costringere a limitarsi a dare concreto asilo solo a coloro che le strutture del monastero potevano accogliere. Ildemaro, pur sottolineando e dando enfasi al termine *omnes* (presente nella Regola benedettina) sottolineava che tale prescrizione doveva essere letta con criterio, adattandola ai tempi, poiché “videtur esse

<sup>28</sup> ILDEMARO, cap. LIII, p. 508. «Deinde alium fratrem debet constituere ad pauperes, alium vero debet constituere super monachos hospites, quia solent venire, ut veniant uno tempore et comites et episcopi et abbates et pauperes. Hi tale non possunt insimul convenire, et ideo necesse est, ut separatim suscipiantur. Si enim non est talis potentia, ut per singulos habeat claustrum, debet habere cubacula. Debet etiam alium fratrem constituere, qui lecta hospitum et cetera ordinet. Quod enim dicit *lecti strati sufficienter*, ita intelligitur, i.e. tantos pauperes debent suscipere, quibus sufficienter sint strati lecti. Nam divites, quotquot venerint, necesse est, ut eorum milites etiam suscipiantur, si ipsi suscipiantur divites».

<sup>29</sup> ILDEMARO, cap. LIII, p. 502.

<sup>30</sup> *Ibidem*.

<sup>31</sup> G. ARCHETTI, *Pellegrini e ospitalità nel medioevo. Dalla storiografia locale all'ospedale di Santa Giulia di Brescia*, in G. Archetti (a cura di), *Lungo le strade della fede. Pellegrini e pellegrinaggio nel Bresciano*, Atti della giornata di studio (Brescia, 16 dicembre 2000), Brescia 2001 (Brixia sacra, 2001, VI, 3-4), p. 69-127, p. 91; per San Faustino, G. ARCHETTI, *Varietà di esperienze monastiche episcopali a Brescia tra IX e XI secolo*, in P. Galetti (a cura di), “Fondare” tra antichità e medioevo, Atti del Convegno di studio (Bologna, 27-29 maggio 2015), Spoleto 2016, p. 259-278, p. 259-264.

<sup>32</sup> Fondamentale a tale proposito il saggio di D. W. WITTERS (o.s.b.), *Pauvres et pauvreté dans les coutumiers du Moyen Âge*, in M. Mollat (ed.), *Études sur l'histoire de la pauvreté*, I, Paris, 1974, p. 177-215, al quale si rimanda per la ricchezza delle fonti citate.

<sup>33</sup> C. Cipolla (a cura), di *Codice diplomatico del monastero di S. Colombano di Bobbio sino all'anno MCCVIII*, I, Roma, 1918, n. XXXVI (833-835?), p. 136-141.

<sup>34</sup> D. W. WITTERS, *op. cit.*, (n. 32), p. 191.

<sup>35</sup> *Capitulare Monasticum* (817 luglio 10), in *Monumenta Germaniae Historica, Legum (= MGH)*, sectio II, *Capitularia regum francorum*, I, Hannoverae, 1883, n. 170, can. 52, p. 347, in particolare, proibisce di condurre laici nel refettorio.



arduum et pene difficile, eo quod multi sunt hospites qui ad monasterium veniunt”<sup>36</sup>. Dunque, se ai tempi di Benedetto era forse possibile accogliere tutti, non lo era ai tempi di Ildemaro, in quanto, come aveva affermato anche Teodolfo, nella loro situazione, lo stesso Benedetto avrebbe invitato a far chiudere le porte del monastero per evitare che molte persone turbassero la pace del chiostro. Gli ospiti, dunque, venivano sempre più selezionati e veniva riservato loro un trattamento diverso, sia per quanto riguarda il cibo, sia per quanto riguarda il ricovero per la notte<sup>37</sup>.

Sostenuta dall’interpretazione delle regole e dalle consuetudini, prevaleva la tendenza a proteggere i monaci dal contatto con le persone che si presentavano al monastero. Se i contatti con i monaci confratelli e con altri religiosi seguivano una prassi che coinvolgeva tutta la comunità monastica, se l’arrivo di personaggi ricchi e potenti poteva (pur con modalità diverse) prevedere momenti di interrelazione, certamente il contatto con i *pauperes* era mediato attraverso l’elaborazione di ritualità che, pur garantendo il rispetto del principio di apertura dell’animo nei confronti di tutti coloro che chiedevano accoglienza e aiuto, esimevano di fatto i monaci dall’obbligo di esercitare in prima persona atti di carità materiale. Il monaco non cercava coloro che soffrivano; la *porta* del monastero era investita di una dimensione simbolica importante, di luogo dove la vita interna comunicava con l’esterno<sup>38</sup>, ma anche di luogo che ne segnava i limiti e il distacco, che garantiva l’impenetrabilità della comunità monastica a coloro che non dovevano, pur nel rispetto dello spirito di accoglienza, farvi parte. Come ricorda Mollat, “les pauvres venaient vers les moines, plus que les moines n’allaient à eux”<sup>39</sup>.

Il processo di separazione sempre più netto dei modi di accoglienza a persone ricche e potenti e persone bisognose di aiuto, si manifestava in modo chiarissimo in due tendenze: la distinzione tra un *hospitale divitum* e un *hospitale pauperum* e la progressiva istituzione, oltre alla decima destinata ai poveri, della cosiddetta “nona”, destinata espressamente all’accoglienza di personaggi ricchi e potenti<sup>40</sup>. Contestualmente, si distinguevano gli atti di *hospitalitas*, ossia accoglienza all’interno del monastero, e di *eleemosyna*, in cibo, in denaro, in abiti, praticata alla *porta* del monastero, o al di fuori di esso. Molti sono i segni che ci si indirizzava in questa direzione. Un esempio può essere rappresentato dal monastero di S. Giulia di Brescia, che ben presto provvede alla costruzione, a partire dal IX secolo, di edifici destinati all’accoglienza posti all’esterno alla struttura monastica, e poi via via ampliati e ristrutturati, come dimostrano anche le evidenze archeologiche, e che si caratterizzavano per la presenza di un *hospitale nobilium* e di un *hospitale pauperum*<sup>41</sup>.

La tutela dal mondo esterno che la comunità monastica operava su se stessa prevaleva talvolta rispetto all’ossequio nei confronti di ricchi e potenti. Non sempre erano ben

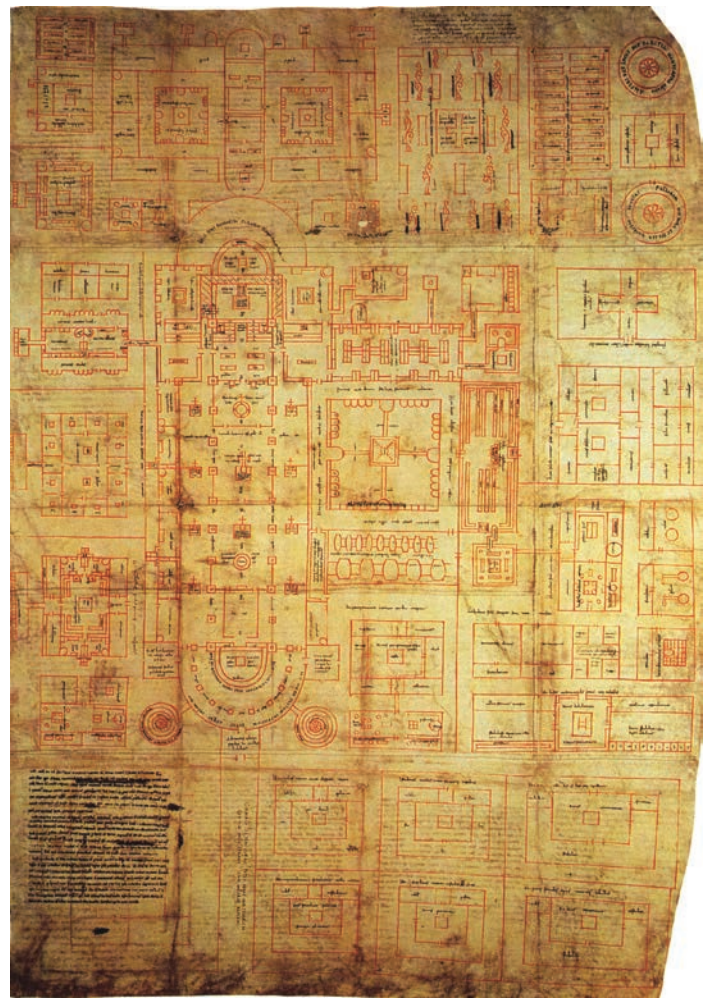


Fig. 2. Pianta dell’Abbazia di San Gallo. St Gallen, Stifts-Bibliothek, Ms. 1092

accetti nel monastero neppure i potenti, soprattutto coloro che, approfittando del proprio stato, credevano di poter imporre la propria volontà alla comunità monastica. Un episodio risulta paradigmatico in questa prospettiva e ne è protagonista Colombano sul finire del VI secolo, allorché egli risiedeva presso l’abbazia di Luxeuil. Il re Teodorico II si presentò all’abbazia, chiedendo con forza di esservi accolto, lamentando il fatto che la struttura non era aperta, come avrebbe dovuto, all’ingresso di tutti i cristiani. Ma Colombano risponde tutelando gli spazi monastici e affermando come degli *hospites* ci si preoccupava, garantendo spazi adeguati, per accogliere chi non apparteneva alla comunità dei fratelli, ma esterni ai luoghi dove vivevano i monaci<sup>42</sup>.

Quindi, come chiaramente emerge da questo testo, esisteva una parte del monastero tendenzialmente riservato ai soli monaci: e solo in casi eccezionali veniva concesso a laici, ma solo a persone di riguardo o in occasione di cerimonie liturgiche, di accedervi. Ciò non significava che l’accoglienza

<sup>36</sup> ILDEMARO, cap. LIII, p. 501.

<sup>37</sup> ILDEMARO, cap. LIII, p. 507.

<sup>38</sup> N. REVEYRON, *Lieux d'accueil et limites régulières dans l'organisation de l'espace monastique au Moyen Âge en Occident*, in S. Beltramo, P. Cozzo (a cura di), *L'accoglienza religiosa tra tardo antico ed età moderna. Luoghi, architetture, percorsi*, Roma, 2013, p. 31-45.

<sup>39</sup> M. MOLLAT, *Les moines et les pauvres, XI-XII siècle*, in *Il monachesimo e la riforma ecclesiastica (1049-1122)*, Atti della quarta Settimana internazionale di studio, Mendola 23-29 agosto 1968, Milano, 1971, p. 193-215, a p. 202.

<sup>40</sup> D. W. WITTERS, *op. cit.*, (n. 32), p. 196.

<sup>41</sup> G. ARCHETTI, *op. cit.*, (n. 31), p. 104 ss., al quale rimando per la puntuale analisi della nascita e dell’evoluzione di queste strutture di accoglienza.

<sup>42</sup> La narrazione è nella *Vita Columbani* (ed. IONAE Vitae sanctorum Comumbani, Vedastis, Iohannis, in MGH, *Scriptores Rerum Germanicarum*, Hannoverae et Lipsae, 1905), p. 190. Ecco alcune frasi attribuite a Colombano: «se consuetudinem non habere, ut saecularium hominum et relegione alienis famulorum Dei habitationes pendant introitum; se et oportuna aptaque loca ad hoc habere parata, quo omnium hospitem adventus suscipiatur».





Fig.3. Urbano II consacra la chiesa di Cluny. Miniatura. Parigi. Biblioteca Nazionale (da completare)

non venisse praticata, perché strutture esterne provvedevano a dare ospitalità, a ricchi e a poveri, con modalità diverse. Il piano dell'abbazia di San Gallo, del IX secolo<sup>43</sup>, mostra come gli spazi riservati agli ospiti siano esterni al nucleo principale degli edifici e siano costituiti, anche in questo caso, da strutture distinte per l'accoglienza di *pauperes* e *divites* (Fig.2).

Le prassi dell'accoglienza monastica dei poveri e l'erogazione di aiuti ed elemosine mostrano, al pari e forse più di altri aspetti della vita monastica, una grande varietà di comportamenti. Nessuna regola e nessun testo consuetudinario ignorava ciò che le prescrizioni canoniche prevedevano (l'erogazione di una parte delle rendite dei beni e delle donazioni a favore degli indigenti) e che i capitolari carolingi avevano confermato<sup>44</sup>. Va in particolare sottolineato che progressivamente diminuisce l'importanza del ruolo svolto dal *portarius*, perché le due forme di accoglienza, a favore dei *divites* e dei *pauperes* tendono a distinguersi anche nella organizzazione monastica: così l'*hospitale pauperum* sarà sempre più frequentemente gestito da un *eleemosinarius*, al quale spettava decidere le modalità di utilizzazione della decima, e da un *custos hospitum*, che si occupava dell'*hospitale divitum*, utilizzando la nona<sup>45</sup>. Nonostante il quadro di riferimento presenti dunque una certa uniformità, sono molti gli elementi che determinano invece modalità differenti attraverso le quali si esprimeva la "carità monastica":

oltre alle regole monastiche di riferimento e alle consuetudini dei grandi monasteri, erano il contesto dei singoli monasteri, la loro dimensione, la loro ricchezza, i rapporti con altri poteri (in particolare vescovili), le donazioni ricevute, i rapporti con coloro che sostenevano il monastero e, non ultimo, le scelte personali di abati e priori, a determinare le prassi seguite.

Alla fine di un percorso plurisecolare, può essere interessante presentare come un grande monastero, qual era Cluny, si poneva nei confronti degli aiuti ai poveri (Fig. 3). Il libro III delle *Consuetudines cluniacenses*<sup>46</sup> di Udalrico da Cluny (XI secolo)<sup>47</sup> fa intravedere tre distinte tipologie di assistenza ai poveri: coloro che vivevano per un certo periodo nel monastero, i *prebendarii*, che avevano anche alcuni obblighi per gli uffici divini (simili ai *matricularii*), in numero fisso e simbolico (spesso dodici); coloro che come pellegrini o comunque persone bisognose di aiuto giungevano al monastero ed erano accolti (ma in numero limitato) e rificillati per poco tempo, due/tre giorni, e non più di una volta all'anno (e sono coloro che

utilizzano l'*hospitale pauperum*); coloro infine che, poveri, spesso vagabondi e mendicanti, stavano al di fuori del monastero, oggetto di elargizioni da parte dell'elemosiniere<sup>48</sup>. Si distinguevano così in modo abbastanza netto coloro che non dovevano avere spazio all'interno del monastero, e che erano guardati con sospetto, perché tra di loro vi potevano essere i mendicanti "oziosi" e, soprattutto, coloro fingevano la loro povertà.

Il contatto diretto del monaco con il povero avveniva, in genere, solo attraverso rituali interni, che riportavano l'esistenza del bisogno entro una funzione simbolica e liturgica. Da questa prospettiva, la celebrazione del *mandatum* (lavanda dei piedi) è il momento più rilevante (Fig. 4). Le cosiddette *Consuetudines Farfenses*, o *Liber tramitis aevi Odilonis abatis* (secolo XI)<sup>49</sup> fanno riferimento a tre diversi tipi di *mandatum*, due dei quali riservati ai poveri. Il *mandatum pauperum* faceva parte delle sontuose celebrazioni in *Coena Domini* del Giovedì santo, con una complessa ritualità che si sviluppava lungo tutta la giornata, e si collegava a distribuzione di cibo e di abiti. I poveri erano nel numero simbolico di 12 come gli apostoli, scelti tra quelli che erano presenti nell'*hospitium*. Cerimonia complessa, si diceva, dove chiaramente il povero appare come tramite di Cristo, ma del quale esplicitamente si afferma in più occasioni l'inferiorità rispetto ai monaci: ad esempio quando gli vengono consegnate le scarpe dismesse dai monaci. Vi erano

<sup>43</sup> Si veda il recente intervento (in corso di stampa) di H. R. SENNHAUSER alla Sessantaquattresima Settimana di Studi del Centro Italiano di Studio sull'alto Medioevo, su *Monachesimi d'Oriente e monachesi d'Occidente nell'alto Medioevo* (Spoleto, 31 marzo - 6 aprile 2016), dal titolo *Project et Réalisation. Le plan de Saint-Gall et la basilique de l'abbé Gozbert (816-837)*.

<sup>44</sup> D. W. WITTERS, op. cit., (n. 32), p. 190.

<sup>45</sup> D. W. WITTERS, op. cit., (n. 32), p. 196.

<sup>46</sup> *Antiquiores consuetudines cluniacensis monasterii collectore Udalrico Monacho benedictino*, PL, 149, col. 635-778.

<sup>47</sup> G. PICASSO, 'Usus' e 'consuetudines' cluniacensi in Italia, in ID., *Sacri canones et monastica regula. Disciplina canonica e vita monastica nella società medievale*, Milano, 2006, pp. 51-67, a p. 57.

<sup>48</sup> D. W. WITTERS, op. cit., (n. 32), p. 205-209.

<sup>49</sup> P. Dinter (ed.), *Liber tramitis aevi Odilonis abatis*, Siegburg, 1980 (Corpus consuetudinarum monasticarum, 10).



poi il *mandatum cotidianum* o *mandatum trium pauperum*, menzionato a Cluny, che si svolgeva quotidianamente, dopo il pranzo o dopo la cena, dal mercoledì delle Ceneri sino al primo novembre, mentre durante il periodo invernale comunque a tre poveri venivano lavati i piedi da un servitore dell'elemosineria. Prevedeva un rituale proprio, meno complesso di quello del Giovedì santo; tre monaci a turno si occupavano dei tre poveri, che li attendevano fuori del chiostro, nell'elemosineria, dove la cerimonia prevedeva anche la distribuzione di pane e vino<sup>50</sup>.

Queste celebrazioni attestano come il povero sia considerato strumento per stabilire una relazione con Dio, un tramite necessario; il rapporto che i monaci instaurano con i poveri serve a rafforzare il loro ruolo e la loro immagine di mediatori con Dio. Da un punto di vista concreto, i beni dei monasteri si giustificavano in questa prospettiva: il monaco pregava per la salvezza delle anime dei credenti e il rapporto con coloro che erano considerati avere in terra un rapporto privilegiato con Cristo, i poveri, accresceva questa loro funzione. Non a caso spesso donazioni e legati testamentari richiedevano che, nel giorno della celebrazione dell'anniversario della morte, fossero presenti poveri alle cerimonie e fossero ricompensati con distribuzioni di cibo, abiti, denaro. Dunque, per il monastero era indispensabile poter accogliere presso di sé alcuni poveri, ma, come frequentemente ricordano le fonti, in numero ridotto, in modo che si potesse esibirne la presenza, senza che la vita del chiostro ne fosse turbata.

La funzione dei laici nella *societas christiana*, in particolare in relazione all'approccio al problema della povertà, non riguarda soltanto i modelli di spiritualità<sup>51</sup> (nei quali peraltro proprio il tema della santità legata alle opere di carità è centrale), ma tocca il ruolo che spettava ai *duo genera christianorum* nell'occuparsi dei bisogni dei *pauperes*, temi che emergono con particolare vivacità nell'età della riforma della Chiesa<sup>52</sup>. I grandi abati ebbero un forte ruolo nel convertire e condurre all'interno del monastero forze nuove, in particolare persone ricche e potenti. È nota la forte pressione, o addirittura la violenza, che alcuni personaggi (come san Romualdo) avrebbero esercitato nei confronti di coloro che vivevano una vita dissoluta all'esterno del monastero per tentarne la conversione. Ciò che mi pare interessante, nelle dinamiche che ben metteva in evidenza il Tellenbach<sup>53</sup>, è come la scelta di chiudersi all'interno delle mura del chiostro poteva però essere percepita anche come un tentativo di distogliere i laici dai loro obblighi nei confronti della società



Fig. 4. Lavacro dei piedi. Venezia, Basilica di San Marco. Mosaico. Anonimo XI-XII secolo.

cristiana. Ciò si manifestò, ad esempio, con l'intervento di papa Gregorio VII che, con lettera del 2 gennaio 1079, condannava il comportamento dell'abate Ugo di Cluny che aveva accolto nel monastero Ugo, duca di Borgogna<sup>54</sup>. Le motivazioni per le quali il papa interveniva sono semplici: se coloro che avevano il compito di difendere la cristianità si ritiravano nella quiete monastica, fuggivano quelli che erano i loro doveri di difesa della cristianità. Accogliere il duca di Borgogna aveva significato dimostrarsi insensibile nei confronti della Chiesa stessa, privandola di chi aveva il compito di difenderla e di occuparsi dei poveri e dei deboli (*"gemitus pauperum lacrimae viduarum"*). Ora, uno dei punti pare essere proprio questo: è al di fuori del monastero che si devono trovare le soluzioni ai problemi dei poveri, sono i laici pii che possono e devono agire a vantaggio dei deboli, non tramite le strutture monastiche. Del resto il modello che si contrapponeva alla scelta del chiostro era quello di personaggi come Geraldo di Aurillac (così ben rappresentato nella *Vita Geraldi* di Oddone di Cluny)<sup>55</sup> o come il conte Teobaldo, laico che, richiesto di un consiglio da parte di Norberto di Xanten circa il suo desiderio di entrare in monastero, avendo saputo che egli era generoso nei confronti dei poveri e della Chiesa (*"audierat hunc patrem esse orphanorum, sponsum viduarum, procuratorem pauperum et infirmorum"*), gli consigliò di rimanere nel suo stato laicale, sposarsi, avere figli e continuare la vita di protezione dei poveri e dei deboli<sup>56</sup>.

Mi pare che in questi esempi si colga con chiarezza come le comunità monastiche, pur nel rispetto delle loro funzioni anche a favore dei poveri, non fossero viste come gli strumenti primari di intervento a favore dei bisognosi: compito

<sup>50</sup> E. MAGNANI, *Le pauvre, le Christ et le moine: la correspondance de rôles et le cérémonies du mandatum à travers le coutumier clunisiens du XI<sup>e</sup> siècle*, <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00004642> (ultima consultazione 31.10.2016).

<sup>51</sup> R. SAVIGNI, *Les laïcs dans l'ecclésiologie carolingienne: norme statutaires et idéal de "conversion"*, in M. Lauwers (ed.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratiques dans l'Occident médiéval (IX-XII siècle)*, Nizza, 2002, p. 41-92.

<sup>52</sup> R. GREGOIRE, *op. cit.* (n. 1).

<sup>53</sup> G. TELLENBACH, *Il monachesimo riformato ed i laici nei secoli XI e XII*, in *I laici nella «societas christiana» dei secoli XI e XII*, Atti della terza Settimana Internazionale di studio (Mendola, 21-27 agosto 1965), Milano, 1965, p. 118-142, p. 133 ss.

<sup>54</sup> E. Caspar (ed.), *Register Gregors VII*, MGH, *Epistolae Selectae*, VII, 2, Gregorii VII registrum lib. V-IX, Berlino, 1923, VI, 17, p. 423-424.

<sup>55</sup> V. FUMAGALLI, *Note sulla «Vita Geraldi» di Oddone di Cluny*, con introduzione di G. M. Cantarella, Roma, 2015; CH. LAURANSON-ROSAZ, *La vie de Gérard d'Aurillac, vecteur d'une certaine conscience aristocratique dans le Midi de la Gaule*, in *Guerriers et moines*, *op. cit.*, (n. 51), p. 157-179.

<sup>56</sup> G.H. Pertz (ed.), *Vita Norberti archiepiscopi Magdeburgensis*, MGH, *Scriptores*, XII, Hannoverae, 1866, p. 663-706, a p. 689.



che spettava, piuttosto, ai laici religiosi, anche e soprattutto a coloro che svolgevano funzioni pubbliche e che avevano ruoli di prestigio, che li ponevano nell'obbligo di porsi come *defensores pauperum*<sup>57</sup>.

Nonostante ciò, soprattutto le grandi abbazie, attiravano i poveri, che speravano di ricevere elemosime. Non mancano cronache o testi agiografici che descrivono gruppi di miserevoli che si accalcavano alle porte del monastero: proprio lì il povero poteva sperare di godere di distribuzioni di cibo, di abiti, di denaro. Spesso ciò accadeva, pur con grandissima varietà di usi e di prassi, legati anche all'entità delle donazioni o dei legati testamentari dei quali il monastero si faceva esecutore, oltre che dei proventi dei suoi beni fondiari. Cluny ebbe occasione di dimostrare concretamente questa sua vocazione all'aiuto ai poveri in occasione della tremenda carestia di inizio millennio, allorché l'abate Odilone (994-1049) intervenne nell'aiutare coloro che erano preda della fame<sup>58</sup>. Cluny non solo offriva preghiere a tutti coloro che aiutavano il monastero per dare soccorso ai poveri, ma giunse, in tale occasione, ad intaccare i propri tesori: l'abate fece fondere gli oggetti liturgici, si privò di una corona d'oro e pietre preziose, dono dell'imperatore Enrico II. Ma, soprattutto, Odilone usò la sua capacità di sollecitare da parte dei laici donazioni ed elemosine: una mediazione, ancora una volta, ma a favore di poveri<sup>59</sup>.

Un altro episodio, tra i tanti significativi, riguarda il monastero di San Martino di Tournai: l'abate, in occasione della carestia del 1095, oltre alla distribuzione abituale di elemosine, decise di elargire tutte le scorte del monastero ai poveri, ma all'insaputa dei monaci, per non turbarli<sup>60</sup>. Quando fu costretto a rivelare che era a rischio la loro stessa sopravvivenza, perché le scorte di cibo erano esaurite, lo stupore e la preoccupazione si impadronirono dei monaci. Così essi ricorsero all'aiuto di parenti e amici, finché, non essendo sufficienti neppure i loro aiuti, l'abate venne premiato dal Signore: un miracolo fece moltiplicare le scarse riserve dei monaci e li salvò. L'urgenza della realtà entrava nel monastero solo tramite le scelte dell'abate, che aveva aperto idealmente la *porta* e, per un attimo, aveva fatto entrare le preoccupazioni e le miserie degli uomini: ma, ancora una volta, non i poveri. Quando l'abate fu costretto a confessare ai monaci il suo operato, questi, pur restando ammirati di quanto egli aveva fatto, gli chiesero di non agire più in futuro nello stesso modo e di affidare a qualche persona esperta la cura di quanto accadeva fuori dal monastero (*"exteriorum curam"*) per dedicarsi alla dottrina e alla salvezza dell'anima (*"doctrinae et salutis animarum"*): l'abate, di buon grado, accettò il consiglio dei confratelli<sup>61</sup>. Dunque, sebbene avesse

agito in spirito di carità, l'abate veniva richiamato a quello che è il suo vero compito: guidare spiritualmente la comunità monastica. Allo stesso modo, l'abate di Fleury, nel 1010, si prodigava a favore dei poveri, ma spesso, come ricordano le cronache, egli li aiutava *"absconse et quasi furtive"*<sup>62</sup>. Certamente segno di quella che dovrebbe essere una delle modalità dell'elemosina, ossia essere fatta nascostamente. Ma anche segno che il ruolo che l'abate svolgeva di tramite tra il monastero e i poveri del mondo doveva essere comunque contenuto all'interno di regole e che qualunque deroga, anche in nome della carità, non riscuoteva necessariamente l'approvazione della comunità monastica.

Questo incerto e complesso rapporto tra monaci e poveri, dunque, si risolveva sempre più frequentemente in una rinuncia da parte della comunità ad operare al di fuori delle mura del monastero. Come ricordavano anche i monaci di San Martino di Tournai all'abate, di ciò si devono occupare i laici, uomini esperti e, soprattutto, uomini che non hanno scelto di vivere secondo la regola monastica. Viene dunque da chiedersi se e in quale misura anche le strutture che vediamo esistere al di fuori della rete monastica, ossia *xenodochia* o *hospitalia*, siano o meno in relazione con monasteri e abbazie e sino a che punto rispondano all'esigenza di delegare ai laici funzioni di sostegno ai poveri.

La fondazione di *xenodochia* e le elargizioni a loro favore affondavano le loro radici nella società tardo-antica. Erano strutture richiamate nella legislazione giustiniana, e definite come *loca religiosa* (quindi esenti e protetti), ma la loro fondazione si richiamava (come larga parte di quella monastica) alla volontà di laici, nella tradizione dell'evergetismo e nella nuova prospettiva della carità cristiana<sup>63</sup>. Si tratta di prassi che accomunarono l'aristocrazia romana alle nuove aristocrazie barbariche. Il richiamo ad una piena vita cristiana dei laici trova infatti nell'impegno per le opere di misericordia una delle sue espressioni più diffuse. Se i grandi (re, conti, duchi) fondavano monasteri, persone appartenenti ai ceti dominanti fondavano e beneficiavano strutture più direttamente destinate all'aiuto di poveri.

Che rapporto esisteva tra queste fondazioni e la rete monastica? La domanda è legittima, in quanto, soprattutto nei secoli IX-XI, enti monastici importanti avevano come proprie dipendenze *xenodochia* e *hospitalia*, lontani dalla sede monastica alla quale fanno riferimento. Nel 767 Gundualdo, pistoiese, ma residente presso la corte di Desiderio a Pavia, del quale era medico, faceva donazioni al monastero di San Bartolomeo di Pistoia e poneva sotto la protezione dello stesso ente gli *xenodochi* da lui fondati a Pistoia, a Pavia e a Cassio: è un esempio tra i molti, in particolare in

<sup>57</sup> Per una sintesi, cfr. G. ALBINI, *Poveri e povertà nel Medioevo*, Roma, 2016.

<sup>58</sup> G.M. CANTARELLA, *I monaci di Cluny*, Torino, 1993, p. 126 ss.

<sup>59</sup> *Vita Sancti Odiloni*, PL, 142, col. 895B-940C. «Sed tamen ne silentio premantur omnia, tunc tali temporis, et deinceps per multos annos incumbente miseria, in usus pauperum confregit plurima vasa ecclesiastica et ornamenta insignia, inter quae etiam imperialem Henrici imperatoris coronam, indignum iudicans talia denegare pauperibus Christi, pro quibus effusus est sanguis Christi. (...) Consuluit quibus potuit, et quibus per se non valuit, alios ut misererentur rogavit. Cum enim non sufficeret tam acerbae famis [praedictis temporibus omnium miseriis subvenire, vidimus eum vicos et ecclesias quas poterat circuire, ad eleemosynas faciendas principes divites, mediocres suadere, dulcibus sermonibus ad misericordiam provocare, eisque inde plenissimam peccatorum remissionem libera voce de coelis repromittere. Ita vir sanctus quos non sufficiebat alere sumptibus, juvabat apud illos quos poterat sermonibus misericordiam suadentibus. Certe tali consultu multa millia pauperum cognovimus famis et mortis evasisse periculum» (coll. 904 C-905 A).

<sup>60</sup> M. MOLLAT, *op. cit.*, (n. 39), p. 193 ss.

<sup>61</sup> HERIMANNI *Liber de restauratione monasterii Sancti Martini Tornacensis*, MGH, *Scriptores*, XIV, Hannoverae, 1883, p. 274-320, p. 308

<sup>62</sup> D. W. WITTERS, *op. cit.*, (n. 32), p. 209.

<sup>63</sup> P. BROWN, *Povertà e leadership nel tardo impero romano*, Roma-Bari, 2003.

età longobarda<sup>64</sup>. Negli *xenodochia*, oltre all'accoglienza dei pellegrini, si praticava la distribuzione di elemosina e di ricovero di malati poveri. Di definizione giuridica e canonica assai incerta, essi garantivano tali attività grazie al fatto che erano enti dotati di un proprio patrimonio. Dunque, il controllo che molti monasteri esercitavano su tali strutture poteva riflettere situazioni diverse: il monastero aveva fondato lo *xenodochio*; il laico fondatore/donatore aveva indicato nel monastero l'ente che aveva il compito di controllarlo; il monastero riusciva ad esercitare il controllo su una struttura esistente, anche in funzione di una strategia di politica territoriale. Quali ne fossero le origini, tende a crearsi una rete di *xenodochia*, dipendenti dai monasteri, come dimostrato dal caso del monastero di Bobbio, dal quale dipendevano alla fine del IX secolo nove *xenodochia*, segno di un controllo sul territorio, in particolare laddove erano presenti le proprietà dell'ente, e di conseguenza anche uomini che, a titolo diverso, dipendevano dal monastero<sup>65</sup>.

La questione della gestione degli *xenodochia* era già stata oggetto di intervento nel *Concilium romanum* dell'826 (XXIII, *De xenodochiis et aliis similibus locis*)<sup>66</sup>, che aveva individuato nei vescovi le autorità che dovevano controllarli e proteggerli. E ciò, va detto, generò nel breve e nel lungo periodo controversie di non poco conto.

Xenodochi e ospedali, dunque, di fondazione o di acquisizione, rientravano comunque nella strategia degli enti monastici. A ben vedere, ciò alleggeriva il compito di accoglienza e di aiuto ai poveri dei monaci. Non erano infatti monaci coloro che, nelle piccole strutture *xenodochiali*, si occupavano di accogliere e curare i pellegrini e i poveri: erano laici. In alcuni casi costituivano essi stessi una comunità, avendo come modello la comunità monastica, ma vivendo una religiosità assai meno regolata da obblighi e consuetudini e, soprattutto, non avendo scelto, come i monaci, di vivere lontano dal "bisogno del mondo", ma anzi di viverne sino in fondo le contraddizioni.

<sup>64</sup> Rimando alla pubblicazione del mio intervento dal titolo *I poveri nella società longobarda, tra Chiesa e Regno*, negli Atti del Secondo convegno internazionale di studio, *Teodolinda. I longobardi all'alba dell'Europa* (Monza, Castelseprio-Torba, Cairate, 2-7 dicembre 2015), organizzato dall'Università Cattolica del Sacro Cuore e dal Centro studi Longobardi, con la collaborazione della Fondazione CISAM, a cura di G. Archetti, Spoleto (Centro studi longobardi. Convegni, 2), in stampa.

<sup>65</sup> M. GAZZINI, *La rete ospedaliera di Bobbio tra alto e basso Medioevo*, in E. Destefanis, P. Guglielmotti (a cura di), *La diocesi di Bobbio. Formazione e sviluppi di un'istituzione millenaria*, Firenze, 2015, p. 481-507.

<sup>66</sup> *Concilium Romanum* a. 826, MGH, *Legum sectio secunda, Concilia*, t. II, p. II, Hannoverae 1908, p. 576-577.